

Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien

Aline Tauzin

Volume 12, numéro 1, 1988

Questions d'ethnocentrisme

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015003ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015003ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tauzin, A. (1988). Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien. *Anthropologie et Sociétés*, 12(1), 29–37. <https://doi.org/10.7202/015003ar>

Résumé de l'article

37 RÉSUMÉ / ABSTRACT

Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien

En offrant l'exemple de l'excision sexuelle chez les Maures de Mauritanie, l'auteure montre qu'une pratique sociale doit être comprise dans le contexte plus large de la construction culturelle de l'identité féminine et des rapports sociaux et politiques entre les sexes. L'examen mène à conclure qu'il est beaucoup trop simple de comprendre l'excision comme une marque de domination des femmes par les hommes, car elle s'inscrit à la conjonction de deux logiques qui, en contrôlant le désir des femmes, assure en même temps leur pouvoir sur les hommes.

EXCISION ET IDENTITÉ FÉMININE

L'exemple mauritanien



Aline Tauzin

Les débats féministes des quinze dernières années ont attiré l'attention du public occidental sur des pratiques de « mutilations sexuelles », dont les femmes seraient les victimes privilégiées. L'excision a, dans ce contexte, été désignée comme l'expression la plus évidente de la violence masculine, fondement de l'ordre patriarcal et des rapports qu'il instaure au corps féminin.

La virulence des débats, le caractère unilatéral des interprétations qu'ils autorisent ont forcé les ethnologues à prendre parti, à choisir entre un relativisme éthique auquel ils se seraient tenus jusque-là et une dénonciation militante de la contrainte exercée par le pouvoir masculin. Car la démarche habituelle de l'ethnologue qui consiste à élaborer une représentation « fonctionnelle » des pratiques sociales et symboliques — ces dernières s'intégrant à une éthique propre à chaque société — équivalait alors à se faire complice de cette violence exercée.

Cette dénonciation de « complicité » a contribué à la réévaluation du statut de l'ethnologue — en tant qu'étranger — et de ses choix interprétatifs. Et ce, au moment même où la discipline est soumise à un mouvement de remise en question de ses fondements, de la pertinence des concepts chargés d'organiser la description des pratiques étudiées — patrilinéarité, matrilinéarité, patriarcat, etc., — mouvement qui l'oblige à élargir le champ de ses inventaires et à redéfinir le sens précédemment attribué à ces pratiques.

◇ Les interprétations classiques de Van Gennep, reprises par nombre de chercheurs (voir par exemple Gluckman 1962) posent que l'excision et la circoncision participent de façon comparable à deux rites de passage, en ce que l'un et l'autre effectuent une transformation du statut social et confortent une identité sexuelle jusque-là ambiguë. Cette interprétation provient du fait que la pratique de l'excision a toujours été observée alors qu'elle se trouvait intégrée à un rite d'initiation ou de puberté. Elle apparaissait alors, au même titre que l'acquisition des savoir-faire ou l'apprentissage des droits et devoirs de la femme mariée, comme une condition, nécessaire et suffisante, du mariage.

Cette analyse en termes de rites de passage et d'équivalence des deux pratiques a été contestée à partir des années 70, au plus fort des luttes féministes contre l'excision.

L'argumentation s'est appuyée sur le fait que l'excision, contrairement à la circoncision, n'intervient pas de façon systématique dans un rite d'initiation; elle peut être discrète et individualisée, elle est souvent pratiquée en bas âge, de sorte qu'on ne peut lui attribuer une fonction de transition entre le monde de l'enfance et celui de l'âge adulte¹.

Dans la nouvelle interprétation qui s'affirme alors apparaît une tentative de donner à l'excision une signification universelle, par-delà les différences de contextes culturels, maintes fois soulignées (La Fontaine 1985). L'excision viserait, non pas à différencier la fillette de la femme, mais à constituer une identité « femme ». Mais, là où nous serions tentée de voir dans l'excision un marquage du féminin, ne préjugant en rien ni du caractère des rapports de sexe ni d'un contrôle de la sexualité en tant que telle, la tendance exprimée dans des écrits récents est de faire de la « femme » une catégorie à contenu unique, « conforme au modèle procréatif » ainsi que la définit N. Sindzingre (1979: 177), voire soumise « à l'exercice exclusif de l'autorité masculine dans le couple » (Fainzang 1985: 120). Ces analyses s'appuient sur le constat, aisé en Afrique de l'Ouest, que l'excision a à voir avec la fécondité (Cartry 1968), mais de façon non univoque, faut-il le préciser, et que plus largement, l'identité féminine s'y ancre dans la maternité (Echard 1985). Ce discours, bien que moins structuré, est encore tenu par les femmes immigrées en France, originaires de ces régions (Raulin 1987: 28). Mais cette régularité dans le discours garantit-elle son universalité ? Y a-t-il, comme l'affirme N. Sindzingre, « un niveau général de comparaison relativement homogène » qui serait atteint, non pas par l'analyse des rites et pratiques sociales, trop disparates, mais par celle des discours, des représentations, voire des fantasmes produits sur le féminin ? Y a-t-il, en réalité, un seul fantasme masculin qui s'inscrirait, selon une infinité de variantes, dans l'ensemble des pratiques sociales ?

L'analyse que nous allons développer ici, portant sur l'excision pratiquée par l'ethnie maure de Mauritanie, s'attachera à montrer que le discours sur le féminin, au lieu d'offrir un signifié unique, peut au contraire assigner à la femme deux positions antithétiques. Ce doublet, repérable dans la civilisation arabo-musulmane (où il se trouve plus ou moins actualisé, souvent en ayant recours à une hiérarchisation des femmes, ou laissé à l'état de fantasme, selon les différentes sociétés arabes) présente l'intérêt, dans l'exemple maure, de s'inscrire au cœur même de la pratique dont il est question ici, l'excision.

◇ L'ethnie maure, souvent définie comme arabo-berbère et qui s'exprime dans un dialecte arabe, présente une organisation sociale très hiérarchisée, comptant deux groupes dominants, les guerriers et les marabouts, des dépendants et tributaires, des esclaves, et deux groupes, les forgerons et les griots, au statut proche de celui d'une caste. Nous traiterons ici plus spécialement du groupe des guerriers (*ḥassān* ou *ʿarab*), à la fois parce qu'il présente la singularité la plus grande et donc autorise les interrogations les plus fructueuses, et parce qu'il constitue un pôle de référence, que ce soit par imitation ou rejet, pour les autres groupes sociaux.

¹ L'accent est aussi fréquemment mis sur l'irréductibilité des opérations de l'excision et de la circoncision : il est dit que l'ablation du clitoris supprime effectivement le plaisir de la femme, tout en maintenant intactes ses capacités procréatrices, tandis que le plaisir masculin n'est nullement amoindri par la circoncision. La fluctuation des théories visant à localiser le plaisir féminin, particulièrement dans les années récentes — avec des effets de quasi mode —, n'autorise guère à retenir un argument qui lie de façon aussi univoque un organe et une fonction.

Cette société nomade — en voie de sédentarisation dans la période contemporaine — pratique l'élevage camelin, bovin et ovin en association avec l'agriculture sous pluie, là où les conditions climatiques le permettent. Elle est islamisée, tout comme les ethnies négro-africaines voisines, « depuis des siècles » (Miské 1970: 14). L'islamisation, pourrions-nous ajouter, s'est faite entre les VIII^e et XI^e siècles, plus encore autour de cette dernière date, et selon le rite malékite, l'un des quatre rites de l'islam sunnite — rite qu'elle a en commun avec l'ensemble de l'Afrique du Nord.

Cette rapide esquisse ne saurait accréditer l'idée que l'excision obéit à une prescription coranique². Des pays très anciennement islamisés, tels le Maghreb, la Turquie, l'Iran et une grande partie du Yémen, ne pratiquent pas l'excision selon nos propres enquêtes. Sans doute s'agit-il bien plus d'une pratique antérieure, que l'Islam a conservée, en la modifiant peu ou prou. De plus, l'adhésion à l'Islam de sociétés très diversifiées n'a pas conduit à leur homogénéisation. Ainsi, en Mauritanie, les femmes ne sont ni voilées, ni claustrées — à l'exception de celles de la vieille cité caravanière de Oualata, à l'est du pays —, ni en situation de polygamie.

L'excision³, dans l'ethnie maure, consiste en l'ablation du gland clitoridien. Elle intervient précocement, le jour de la naissance ou au septième jour, celui du rituel d'imposition du nom. Il serait honteux que la fillette ne soit pas excisée avant l'achèvement de la période des « quarante jours »⁴. Elle exige l'intervention d'une femme connue pour son habileté dans ce genre d'opération, mais n'appartenant pas à un groupe social déterminé. Elle ne donne lieu à aucune célébration, aucun rituel, à la différence de la circoncision. Elle se déroule dans le lieu même où mère et enfant passent leurs journées, à l'écart sous la tente, dans une chambre retirée en milieu sédentaire. Un autre marquage du corps s'effectue dans cette même période: le percement des oreilles. La discrétion de l'acte, l'absence de tout rituel, en même temps que l'âge précoce auquel il survient interdisent d'en faire une analyse en termes de « rite de passage » assignant à la femme son destin de procréatrice. Les arguments de nos interlocutrices — qui ne mentionnent jamais le respect de l'Islam, contrairement à la circoncision — sont d'un autre ordre. Si l'on en croit Fainzang (1985: 118), ces arguments seraient avancés dans tous les types d'excision, par-delà leur diversité. Il s'agit de retrancher du corps féminin une partie

² Si l'on en croit A. Bouhdiba (1975: 216), elle n'est que « tolérée » par l'Islam. S'appuyant sur des textes religieux, il écrit: « En principe, elle ne devrait porter que sur l'ablation de la partie inférieure du capuchon. En fait, comme on sait, il ne s'agit, sauf cas anormaux, que d'un demi-prépuce et qui ne recouvre que la seule partie antérieure du gland clitoridien. L'excision des filles (khifadh) ne doit donc pas être confondue avec la clitoridectomie. Celle-là est tolérée, celle-ci est rigoureusement prohibée. C'est d'ailleurs la seule indication qui nous soit fournie par la tradition. Le Prophète un jour voyant Um 'Attaya opérer une fillette lui dit: « la circoncision est une *sunna* pour les hommes et seulement une *makrûma* pour les filles. Effleurez et n'épuisez point (ashmî wa lâ tanhikî). Le visage embellira et le mari sera ravi. » On sent à coup sûr à travers ces textes comme une certaine réticence du Prophète devant l'excision à quoi il tenait à conférer un caractère plus symbolique que mutilatoire. *Sunna*: ensemble de préceptes établis à partir des dires et actes du Prophète Muhammad, et qui s'ajoutent à la Loi édictée par le Coran. *Makrûma*: « action noble »; ici « pratique pieuse ».

³ Il est à noter que le dialecte ne distingue pas « exciser » de « circoncire ». Il a recours, pour l'un comme pour l'autre, à deux verbes: « couper » et « embellir » et aux substantifs dérivés correspondants.

⁴ Durant cette période, la mère se tient à l'écart de toute vie sociale et reste auprès de son enfant. La vie de l'enfant est fragile et menacée par les *znun*, génies ici malfaisants, qui pourraient s'en emparer ou échanger l'enfant avec un autre. Aussi, lorsque la mère s'absente pour un court instant, elle place un couteau auprès de l'enfant pour le garantir d'un tel danger.

désignée comme masculine, car érectile⁵. Cette propriété est associée à un autre trait de la masculinité, l'activité, opposée à la passivité féminine. Ne dit-on pas d'une fillette par trop remuante que son clitoris n'a pas été coupé ? Enfin, la suppression d'une partie du clitoris doit entraîner non pas tant la disparition du plaisir que celle du désir. Car la sexualité féminine est perçue comme dangereuse, d'abord parce qu'elle peut échapper au contrôle d'une société patrilineaire qui ne retient que les seules inscriptions dans la lignée paternelle (nom, statut social, règles d'héritage, etc.) – en même temps qu'elle exige une stricte adéquation entre paternité biologique et paternité sociale –, mais aussi face au désir masculin, comme nous le verrons plus loin.

Sans doute est-il utile de décrire brièvement la circoncision telle qu'elle se pratique dans cette société. Elle a lieu autour de la sixième année, selon un rituel parfois dénommé *tebžā* (terme dont la racine signifie « être grand et respecté »), et durant lequel sont exaltés le courage de l'enfant qui s'y soumet et le statut de son groupe familial. Un enfant n'est jamais circoncis seul, il l'est avec sa classe d'âge, et mieux encore, s'il est d'un statut social élevé, avec des enfants appartenant au groupe des dépendants membres de la même tribu. La présence d'autres enfants le stimule et le retiendra de pleurer ou de crier, la bravoure de l'enfant renforçant l'honneur de son groupe. À l'instant même où le prépuce va être sectionné, on l'exhorte à réclamer « ce qu'il désire », des animaux du cheptel familial – souvent prémices de son futur troupeau –, une esclave, qui lui seront donnés si sa vaillance n'a pas failli. Ces présents émanent de son père, ou bien de son oncle maternel⁶. L'on voit ici que la circoncision inscrit sur le corps du garçon la coupure d'avec le giron maternel, tout comme l'apprentissage du Coran, qui débute au même âge, et dont c'est une des fonctions avérées. Les rituels de « courage » sont d'ailleurs nombreux, pour ce qui est du garçon. La circoncision signale bien plus le passage du garçon d'un groupe familial à un autre, ainsi que son rang dans la hiérarchie sociale, qu'elle ne marque son corps du sceau du masculin. En cela, les deux rituels, masculin et féminin, diffèrent profondément.

Pour en revenir aux marquages féminins, si la pratique de l'excision ne suscite que peu de commentaires de la part des femmes, il en est une autre sur laquelle elles se montrent très prolixes, celle du « gavage »⁷, dont l'interprétation renforce partiellement le sens donné à l'excision, en même temps qu'elle en induit une seconde lecture.

Le gavage débute après la chute des premières dents de lait – moment clé de la socialisation des enfants et de la différenciation des catégories de sexe – et se poursuit durant trois ou quatre années. Il consiste en l'absorption quotidienne d'une quinzaine de litres de lait, par cures annuelles, lors de la période de lactation des chamelles. La fillette est alors confiée à des dépendants ou des esclaves qui se chargent de son alimentation. Au terme de ces cures successives, la mère de la fillette reçoit la visite des femmes du campement, venues louer ses qualités d'éducatrice et de mère consciente de ses responsabilités.

⁵ On procède à l'ablation « pour que, lorsque la fillette s'assied devant beaucoup de gens, rien ne sorte d'entre ses jambes » disent nos informatrices; ou encore « c'est bien pour le mari, quand il approche sa femme, il ne sent rien de dressé ».

⁶ L'oncle maternel joue un rôle important dans la circoncision et, de façon plus générale, dans l'éducation des jeunes enfants. La famille maternelle, disent les Maures, est le lieu où s'exprime la tendresse, la bienveillance, alors que la famille paternelle est synonyme de méfiance, de rivalité. Ce qui est résumé dans la maxime suivante : *Le frère de ta mère est comme la datté dans ta bouche, Le frère de ton père est comme l'ennemi qui fond sur toi*.

⁷ Nous reprenons ici le terme français mauritanien, entré en vigueur durant la période coloniale. Le dialecte parle de *ḡlūh*, terme qui semble ne se rattacher à aucune étymologie arabe; la racine désigne couramment des « dattes non encore parvenues à maturité » et fort appréciées.

Plusieurs justifications sont fournies à cette pratique ici succinctement évoquée : la fille, « grandie » par cet embonpoint subit, sera donnée en mariage à un homme sensiblement plus âgé qu'elle, avant même qu'elle ne soit pubère, la différence d'âge se trouvant gommée par sa rapide croissance physique. De plus, cette massive ingestion de lait doit renforcer la passivité déjà recherchée à travers l'ablation du clitoris. Ainsi, le mariage précoce et la passivité vont dans le sens du contrôle de la sexualité féminine entrevu précédemment. Mais le gavage semble bien avoir un autre objectif : celui de combler le désir féminin dans le registre de l'oralité et non pas celui de la sexualité génitale (Tauzin 1986), et de faire du désir masculin un désir à jamais inassouvi car adressé à une femme ailleurs comblée. Où l'on est confronté à l'angoisse masculine surgissant au contact de la femme. Si l'on est tenté d'avancer qu'elle se situe au fondement même des rapports de sexe, l'exemple mauritanien nous interdit d'adhérer à une théorie par trop univoque de sa résolution, qui ne retiendrait qu'un mode, domination masculine versus subordination féminine. Ici la passivité féminine se trouve exaltée en des termes inhabituels : non pas ceux de la pudeur mais de la complétude, qui n'a que faire du rapport sexuel. Le clitoris devient alors, outre un organe érectile comparable au sexe masculin, un signe du désir féminin qui doit à tout prix disparaître. Seul est voulu un corps lisse, plein, dont on s'est appliqué à supprimer toutes les aspérités⁸, et qui n'offre plus aucune prise au désir masculin. Car le rapport sexuel est, pour l'homme, synonyme de mort – à chaque fois éprouvée à travers la détumescence qui accompagne la satisfaction de son désir⁹ – et pour la femme, de chute, perte de la position où elle se trouvait mise, figure inaccessible et parfaite.

◇ Cette analyse se trouve renforcée par l'examen d'autres rites ou pratiques, tels les rites du mariage, ou encore la poésie amoureuse (Tauzin 1982). Ainsi, le rite nuptial n'exige jamais la preuve de la virginité de la fiancée, comme c'est le cas pour nombre d'ethnies voisines; bien plus, il s'applique à retarder autant que faire se peut la rencontre des deux époux : durant les nuits que compte le rituel, la jeune fille est gardée par deux servantes qui interdisent son approche à l'époux; à un autre moment, les femmes cachent la mariée et la remplacent par un simulacre, ou encore, alors que la mariée s'apprête à rejoindre sa nouvelle demeure, elles font tomber tous ses bagages, coupent les sangles qui les arriment sur les chameaux, repoussant ainsi son départ. Durant le rituel, la virilité du fiancé est ridiculisée, bafouée, au long de poésies chantées par le chœur des femmes, au mépris de toutes les règles de pudeur habituellement respectées. Les femmes s'attachent à épouvanter la mariée, à lui faire craindre le coït, « dont elle n'a pas besoin », disent les chants interprétés à cet instant du rituel. De même, ce qu'il est convenu d'appeler le trousseau de la mariée n'est réuni qu'après la conclusion de l'alliance. La femme ne gagnera que beaucoup plus tard le lieu de résidence (virilocal) lié à son nouveau statut d'épouse. Un enfant conçu pendant le rituel nuptial sera appelé « bâtard de mariage ». Ainsi, ce rituel qui impose une période de deux à trois ans avant la naissance

⁸ Le corps de la fillette est longuement massé, en particulier durant l'allaitement. On veille à ce que les membres ne présentent aucune boursoufflure; on gomme par des gestes circulaires de la paume les coudes et les genoux « qui ne doivent pas dépasser » (cf. A. Tauzin, « Messages corporels des fillettes en Mauritanie », *Geste et Image*, à paraître).

⁹ Il est intéressant de noter qu'en Islam, le paradis est, pour l'homme, le lieu de « l'orgasme infini », selon l'expression de A. Bouhdiba (1975: 91). L'auteur appuie sa démonstration sur la citation suivante de Suyûti (96): « Chaque fois ... que l'on couche avec une houri on la trouve vierge. D'ailleurs la verge de l'Élu ne se replie jamais. L'érection est éternelle. À chaque coït correspond un plaisir, une sensation délicate, tellement inouïe en ce bas monde que si on l'y éprouvait on tomberait évanoui. »

d'un premier enfant, et dont les femmes sont les principales instigatrices, dit pour l'essentiel leur refus de l'acte sexuel, en ce qu'il signifie la ruine de la position quasi idolâtre par elles occupée.

Parallèlement, les hommes expriment leur dégoût d'une femme qui se donnerait trop vite, ou encore témoignerait d'un intérêt trop vif pour la sexualité. Dans le registre de la poésie amoureuse, ils ne cessent de chanter des femmes lointaines et hors d'atteinte — leur campement s'est déplacé et il n'en subsiste que quelques traces, elles se trouvent mariées à un autre, ou encore elles restent indifférentes¹⁰. Ou des femmes parfaites, dont la beauté souveraine se soutient jusque dans ses défauts — boutons, strabisme, bégaiement — au point que seuls ces derniers sont chantés.

◇ Il est clair que dans une telle configuration des rapports de sexe, chaque pratique appelle deux lectures, antagoniques mais néanmoins repérables, et dont on peut dire qu'elles sont présentes, de façon inégale, au sein des deux groupes dominants. Les groupes maraboutiques privilégient dans leur discours la subordination féminine, s'affirmant ainsi en accord avec l'Islam, alors que les groupes guerriers soutiennent une position qui relève plus d'une soumission masculine à une image féminine souvent rivale de Dieu.

Dans le cas précis de l'excision, nous avons montré qu'elle s'inscrit en conjoncture de ces deux logiques, par-delà une justification unique, l'obtention de la passivité féminine. Car le désir féminin s'y trouve barré pour deux motifs hétérogènes. D'une part en ce qu'il peut remettre en cause les stratégies d'alliance dans un contexte de patrilinearité. D'autre part, et à un autre niveau de fonctionnement des rapports de sexe, parce qu'il constitue une menace pour le masculin, menace conjurée par la mise à distance de la femme dans un acte de vénération quasi religieuse¹¹.

Remettre en cause la pratique de l'excision conduit à ruiner ces deux positions occupées par la femme, à la fois subordonnée et inaccessible au désir, aussi bien le sien propre que celui de l'homme. Désirer c'est déchoir, et il n'est guère de femmes qui, encore insérées dans cette logique, formulent ce qui est devenu une revendication en Occident. Au contraire, le jugement porté sur cette dernière n'est rien d'autre qu'un rejet. Car, si ce qui est valorisé en Occident c'est l'expression de l'individualité dans toutes ses manifestations concevables, dans la société maure, c'est la capacité à manipuler le désir des hommes, voire à en tirer le meilleur parti, en ayant recours à un jeu subtil de séduction et de refus, qui est en même temps la preuve d'une grande intelligence féminine¹².

¹⁰ Jusqu'à une période très récente, il n'existait pas de poésie amoureuse féminine dans cette société. Son apparition signale des modifications importantes du lieu assigné au féminin, dans le sens, non pas d'un accès à la parole, mais de l'abandon d'une position où seul un insondable silence pouvait maintenir le désir des hommes, et qui n'a plus lieu d'être.

¹¹ Cette rivalité femme-Dieu a été esquissée à travers la présentation d'un corpus de contes dits « de la ruse des femmes » (Tauzin 1984), dans lesquels le caractère subversif de la femme se révèle aux portes même de la mosquée.

¹² La femme ethnologue, quant à elle, trahit une certaine bêtise, sans même qu'elle exprime la moindre opinion féministe dans ses échanges avec ses amis maures. Elle qui, du fait de son origine ethnique — sujet de l'ancienne puissance coloniale, de race blanche — est du côté de l'intelligence et du savoir, ne semble pas capable d'assumer sa subsistance autrement qu'en travaillant dur dans un pays au climat peu hospitalier, et sans jouir d'aucun confort. Alors que les séjours se répètent et que ne se manifeste pas le moindre signe de réussite — selon les critères de la société d'accueil : pas de bijoux d'or, ni d'amoureux prévenant, ni de voiture qui, par ailleurs, faciliterait grandement son travail ! —, l'œil étonné porté sur elle se teinte d'une désespérance affectueuse. Son espace devient alors celui d'une extravagance irrémédiable et acceptée.

La situation que nous venons de dépeindre s'est quelque peu modifiée dans les toutes dernières années : l'exode rural, l'éclatement des grands groupes familiaux, la scolarisation croissante, l'émigration masculine¹³ ont entraîné des changements dans les statuts féminins. Il serait trop long de les analyser ici. Mentionnons seulement que la réduction de la famille à des proportions assez voisines de la famille nucléaire a privé la femme de la solidarité active de son groupe de filiation – lors d'un divorce, à l'occasion d'un différend avec son mari. De même elle a perdu, pour une part, son autonomie matérielle qui résidait dans la possession d'un troupeau, aujourd'hui décimé par la sécheresse ou abandonné du fait de l'urbanisation. Les emplois fournis par la société moderne s'adressent plus fréquemment aux hommes, à quoi s'ajoutent les résistances traditionnelles à toute forme de travail des femmes issues des groupes dominants même si l'on décèle des transformations significatives (Tauzin 1985-86). Pour toutes ces raisons, le devenir des statuts féminins emprunte certaines tournures régressives. L'autonomisation des individus se fait, partiellement, à leur détriment : ainsi apparaissent quelques cas de polygamie, autrefois si énergiquement combattue par les femmes, où s'exprime leur nouvelle dépendance économique. Mais en même temps, elles s'insèrent dans une modernité qui, parmi bien d'autres transformations, commande la disparition de tous les marquages corporels traditionnels. En situation urbaine, depuis longtemps déjà, la coiffure féminine n'indique plus rien du statut matrimonial ; le gavage y a disparu, l'objectif fixé étant dès lors une minceur d'autant plus remarquable si on la mesure à l'aune de l'idéal antérieur. Quant à l'excision, elle semble, dans les toutes dernières années, en très légère régression à Nouakchott. Certains pères de fillettes nées récemment s'y opposent, y voyant une pratique archaïque incompatible avec cette modernité à laquelle ils aspirent.

◇ En conclusion, nous voudrions souligner l'intérêt qu'il y aurait à mener de nouvelles enquêtes ethnographiques, articulant le phénomène de l'excision aux autres pratiques ayant trait aux rapports de sexe au sein de chaque société concernée et dans une perspective comparative. Il semble par trop hasardeux de succomber à l'illusion de l'unicité, née de la distribution géographique continue de la pratique (Erlich 1988) : en effet, la zone concernée est investie soit par l'Islam – dont la stricte orthodoxie, faut-il le rappeler, réprouve l'excision et tente, dans les textes sacrés, d'en limiter la portée – soit par des croyances animistes elles-mêmes très variées. Cette disparité se retrouve également dans les organisations sociales : si nombre de sociétés situées dans cette aire géographique sont régies par un principe de filiation patrilinéaire, le contenu donné à ce principe semble lui aussi témoigner de variations notables, qu'il serait nécessaire de mettre en lumière dans la perspective d'une meilleure intelligence des rapports sociaux de sexe.

¹³ Dans ce cas précis, l'émigration se fait, non pas vers l'ancien pays colonisateur ou un autre pays européen, mais vers l'Afrique de l'Ouest ou les pays arabes producteurs de pétrole.

RÉFÉRENCES

BOUHDIBA A.

1975 *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France.

CARTRY M.

1968 « La calebasse de l'excision en pays Gourmantché », *Journal de la Société des Africanistes*, XXXVIII, 2: 189-225.

ECHARD N.

1985 « Même la viande est vendue avec le sang. De la sexualité des femmes, un exemple »: 37-60, in N.C. Mathieu (éd.), *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

ERLICH M.

1988 « Les mutilations sexuelles des femmes », *La Recherche*, 195: 12-20.

FAINZANG S.

1985 « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et Sociétés*, 9, 1: 117-127.

GLUCKMAN M.

1962 « Introduction », in M. Gluckman (éd.), *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press.

LA FONTAINE J.S.

1985 *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*. New York: Penguin Books.

MISKÉ A.B.

1970 *Al-Wasit. Tableau de la Mauritanie au début du XXe siècle*. Paris: Klincksieck.

RAULIN A.

1987 *Femme en cause. Mutilations sexuelles des fillettes africaines en France aujourd'hui*. Paris: Centre Fédéral (FEN).

SINDZINGRE N.

1979 « Un excès par défaut. Excision et représentations de la féminité », *L'Homme*, XIX, 3-4: 171-187.

TAUZIN A.

1982 « Autour de la poésie amoureuse maure de la Mauritanie et du Mali », *Littérature orale arabo-berbère*, 13: 129-146.

1984 « La ruse des femmes. Présentation d'un corpus de contes mauritaniens », *Littérature orale arabo-berbère*, 15: 89-118.

1985-86 « Des couleurs et des voiles. Pratique de la teinture chez les Maures de Nouakchott (Mauritanie) », *Littérature orale arabo-berbère*, 16-17: 79-100.

1986 « La femme partagée. Contrôle et déplacement de la sexualité féminine en Mauritanie »: 147-157, in Collectif, *Côté femmes. Approches ethnologiques*. Paris: L'Harmattan.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Excision et identité féminine. L'exemple mauritanien

En offrant l'exemple de l'excision sexuelle chez les Maures de Mauritanie, l'auteure montre qu'une pratique sociale doit être comprise dans le contexte plus large de la construction culturelle de l'identité féminine et des rapports sociaux et politiques entre les sexes. L'examen mène à conclure qu'il est beaucoup trop simple de comprendre l'excision comme une marque de domination des femmes par les hommes, car elle s'inscrit à la conjonction de deux logiques qui, en contrôlant le désir des femmes, assure en même temps leur pouvoir sur les hommes.

Excision and Female Identity. The Mauritanian Example

Through the example of excision among the Moors of Mauritania, the author shows how this social practice must be placed in the wider context of the cultural construction of female identity and the social and political relationships between the sexes. This analysis leads her to conclude that it is too simplistic to understand excision as a sign of men's domination over women. Instead, she sees this social practice as a bridge between two systems of logic which, while controlling women's sexual desires, ensures at the same time their power over men.

Aline Tauzin
2, rue Saint-Luc
75018 Paris
France